SAGGI

Su ciò che di «autenticamente teologico» resta da pensare pro-vocati dal pensiero di Hegel

di Piero Coda

According to Barth, theology withdrew from what was «authentically theological» in Hegel's thought. Understanding the adjective «theological» to be what qualifies the form of knowledge determined by the situation of existence established by Revelation, this article intends to identify what makes such knowledge practicable in Hegel. It is – in his language – the «element» or «ether» where the truth of Being can be accessed. Hegel seems to be oriented toward identifying this «element» in Christian mysticism. This means not denying thought as such, but rather transferring it into the region of being inaugurated by the event of Jesus Christ.

1.

Al dire di Karl Barth la teologia si è forse tirata indietro, quasi fosse spaventata, proprio dinanzi a ciò che, nel pensiero di Hegel, v'era di «autenticamente teologico[1]. Di che cosa si tratta? in altre parole: che cos'è che si può e forse anche si deve riconoscere come «autenticamente teologico» nel pensiero di Hegel? intendendo l'aggettivo «teologico», primariamente, non nel senso oggi consueto di afferente a uno specifico sapere – quello teologico, appunto – in quanto distinto dagli altri saperi, ma nel senso più originario di ciò che qualifica quella forma di sapere che – in tutte le sue molteplici e autonome espressioni – è comunque clarificato e per sé determinato dalla situazione d'esistenza che s'instaura per grazia mediante la Rivelazione come evento di spessore per sé onto-logico. La risposta a questa domanda non è di piccolo momento: per la teologia nel senso specifico della parola, senz'altro, ma anche per la filosofia e, appunto, per il sapere *tout court*. Tanto più in una stagione come la nostra, dove la correlazione tra la teologia, la filosofia e gli altri saperi si fa più intensa sino a mostrarsi irrinunciabile, e non per motivi contingenti ma in ragione piuttosto della "Cosa" stessa, così come ne propizia ed esige l'esercizio l'ora attuale in cui e di cui vive il pensare. Perché ciò con cui si ha, qui e ora, a che fare nel pensare è appunto questo.

Barth risponderebbe alla sua domanda, probabilmente, che ciò che di «autenticamente teologico» vi è in Hegel è, appunto, la Rivelazione in quanto evento della verità del *Deus Trinitas* di cui l'uomo e la sua storia sono chiamati ad essere per grazia la manifestazione performativa. Con tutta la verità e insieme l'ambiguità di quest'identificazione. A me pare necessario fare un passo più in profondità: per individuare nella sua radice che cos'è che nel pensiero di Hegel rende pensabile e praticabile una simile operazione squisitamente teor-etica, insieme però disambiguandola *ab imis* da ogni possibile fraintendimento. La domanda, in tal senso, va scissa a mio modo di vedere in due: da un lato, che cos'è che di autenticamente teologico viene intuito da Hegel e che – in una modalità che senz'altro ne definisce la *Denkform* che gli è propria ma che, come attestato dalla sua *Wirkungsgeschichte,* ne palesa al tempo stesso l'intrinseca aporeticità – egli sviluppa come «sistema» nell'esposizione della verità dell'Essere; e, dall'altro, che cos'è che in quest'intuizione può e dev'essere sceverato come eredità imperdibile che Hegel consegna, e in modo discriminante oggi, alla storia del pensare nell'esercizio che come tale gli è proprio.

---

1 - Cfr. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Theologischen Verlag, Zürich 1947 (6. Auflage 1994), p. 377: «Wer weiß, ob sie [die Theologie] nicht gerade vor dem echt Theologischen bei Hegel zurückgeschreckt ist»; tr. it., Jaca Book, Milano 1979, tomo 1, p. 465.

2.

Per rispondere a questa duplice questione faccio perno sull'opera che, tra quelle scritte da Hegel, senza dubbio costituisce il luogo da cui al meglio, e in presa diretta col suo stesso dinamismo genetico, si fa possibile decifrare la vera posta in gioco della sua impresa speculativa: la *Phänomenologie des Geistes*. In essa, infatti, come a tutti noto, confluisce con possente creatività la sua precedente ricerca e da essa si dipartono con organica coerenza le successive ramificazioni del sistema.

Ora, sin dalle prime pagine della *Vorrede* risulta in verità squadernata, e con argomentazione vigorosa, la *toile de fond* entro la quale Hegel disegna di conseguenza il suo progetto d'accesso ed esercizio della *Bildung* attraverso la quale per sé la verità viene a far-si come tale nella coscienza. E in ciò è decisivo cogliere come il *focus* attorno a cui s'integrano e compenetrano tutte le linee d'indirizzo del pensiero hegeliano sia uno e uno soltanto: l'accesso – per usare il lessico di primo acchito duplice, ma in realtà intrinsecamente convergente – all'«elemento» o «etere» che come tale costituisce l'indispensabile *Da-Sein* dell'espressione/esperienza del *Geist*. Ed è precisamente in ciò – qui da subito così enuncio l'ipotesi ermeneutica che mi guida – che va colto il dato «autenticamente teologico» dell'intuizione hegeliana: l'approdo all'«elemento» o «etere» da cui e in cui si dà l'accesso del pensare alla verità dell'Essere.

Il fatto è che il principio della *Bildung*, che a tale approdo è per intrinseca e libera vocazione votata, consiste nel «fare posto (*Platz machen*) a quella serietà della vita compiuta che introduce nell'esperienza della Cosa stessa»[2]. La correlazione che va istituita nel pensare in quanto si dà come tale nell'esperienza, è dunque quella tra il compimento della vita (dello Spirito) e il darsi in esso dell'accesso alla verità. Allora e solo allora «la vera figura (*Gestalt*) della verità è posta nella scientificità, il che equivale a dire che la verità trova l'elemento della sua esistenza (*Existenz*) nel *Concetto* (*Begriff*)»[3]. L'apparente, apodittica chiarità di quest'affermazione, in realtà, si fonda su di una duplice e imprescindibile presupposizione e sul nesso in cui essa intrinsecamente s'articola: innanzi tutto, la presupposizione che si dia l'esistenza – il *Da-Sein* o *Existenz* – dell'«elemento» di cui qui si tratta;

---

2 - G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Intro., trad., note e apparati di V. Cicero, Testo tedesco a fronte, Rusconi Libri, Milano 1995 (di qui innanzi *Ph.G.*), pp. 52-53: «Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt». Ritocco qua e là la traduzione, in questa come nelle altre citazioni, per renderla più aderente, là dove necessario, all'originale.

3 - *Ph.G.*, pp. 54-55: «Indem die wahre Gestalt der Warheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, – oder was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriff* allein das Element ihrer Existenz zu haben».

e, in secondo luogo, che tale darsi sia espresso dal/nel sapere come Concetto. È così che viene posta e pensata come tale la *Gestalt* della verità. Ma – ripeto – i presupposti perché si possa guadagnare tale approdo sono intuiti come distinti e come tali vanno articolati nella loro correlazione che li rende l'uno all'altro necessari. Hegel lo dichiara poco più avanti con nitido e stringato vigore:

> «Il puro autoriconoscimento (*Selbsterkennen*) nell'assoluto esser-altro, questo *etere* (*Äther*) *in quanto tale*, è il fondamento (*Grund*) e il terreno (*Boden*) della scienza o del *sapere nella sua universalità*. L'inizio della filosofia ha il presupposto o requisito in ciò, che la coscienza si trovi in questo *elemento*. Ma tale elemento raggiunge il suo compimento e la sua trasparenza solo attraverso il movimento del suo divenire. Esso (tale elemento) è la pura spiritualità, come l'universale, che ha il modo della semplice immediatezza (*Unmittelbarkeit)*; questa semplicità, quando ha *esistenza* come tale, è il terreno, è il pensiero che è soltanto nello Spirito. Poiché questo elemento, questa immediatezza dello Spirito è il sostanziale in quanto tale (*überhaupt*) dello Spirito, è l'essenzialità trasfigurata (*verklärte Wesenheit*), la riflessione che, essa stessa semplice, è l'immediatezza in quanto tale per sé, l'*Essere*, che è riflessione in se stesso. La scienza esige da parte sua che l'autocoscienza si sia elevata fino a questo *etere*, affinché *con esso e in esso* possa vivere e viva»[4].

Il sapere dell'Essere in quanto tale, nella sua immediatezza e universalità sta di casa dunque in quell'«elemento» o «etere» al di fuori del quale esso non si dà, né si può dare, essendo esso ed esso solo il *Da-Sein* che gli è proprio in quanto tale e che perciò ne propizia l'accesso alla verità. Il sapere, infatti, esige l'esercizio di sé come sapere: ma ciò si fa possibile, e dunque reale, solo *con, in, a partire da* questo «elemento» o «etere» che ne costituisce il presupposto e il requisito, il presupposto e il requisito del sapere appunto come sapere. Ora, per Hegel è evidente, e lo esplicita sin da queste prime pagine della *Vorrede*: tale presupposto e requisito è quello che fa il suo ingresso sulla scena dell'esistenza e che è «espresso (*aus-*

---

4 - Ph.G., pp.76-77: «Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher,* ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im Allgemeinen.* Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewustsein sic him diesem *Elemente* befinde. Aber dieses Element erhält seiene Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewustsein seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das *Allgemeine,* das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; – dies Einfache, wie es als solches *Existenz* hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmitellebarkeit des Geistes, das Subastantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die *verklärte Wesenheit,* die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das *Sein,* das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewustsein, das in in diesem Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben».

gedrückt = insieme, spremuto e impresso) nella rappresentazione (*Vorstellung*) che enuncia l'Assoluto come Spirito, il concetto più elevato che appartiene al tempo moderno e alla sua religione»[5].

3.

A questa duplice presupposizione Hegel rimane ostinatamente fedele lungo tutto il periglioso percorso della *Fenomenologia*, giungendo infine a tematizzare il punto d'arrivo del calvario dell'autocoscienza, in grazia del quale «lo Spirito ha guadagnato il puro *elemento* del suo esserci (*Da-Sein*), il Concetto», in modo che, «essendo guadagnato il Concetto, lo Spirito dispiega l'esserci e il movimento (*das Da-sein und Bewegung*) in questo *etere* della sua vita, e (questo) è la scienza»[6].

Tre dati, organicamente tra loro correlati, esprimono e intrinsecamente strutturano dunque l'intuizione hegeliana del luogo o situazione d'esistenza d'accesso alla verità dell'Essere che il sapere in quanto tale è: 1) l'«elemento» o «etere» cui l'autocoscienza è chiamata a pervenire per accedere, da qui, al sapere; 2) la religione cristiana, in quanto dispiegarsi dell'evento di Gesù Cristo nella comunità dello Spirito quale *Da-Sein* in virtù del quale ed entro il quale tale «elemento» o «etere» infine si dà; 3) il transito da quest'immediatezza d'esperienza allo svolgimento del sapere in quanto tale.

4.

Innanzi tutto, «l'elemento» o «etere»: quale il significato di questo peculiare lessico hegeliano? Tenendo conto del fatto che il linguaggio in questione, che è documentato senz'altro nel periodo di Jena, ma non lo è più dopo la *Fenomenologia* – se non nella *Enciclopedia,* sia in riferimento all'«elemento» propriamente speculativo sia agli «elementi» di cui nella filosofia della natura[7] –, è plausibile ri-

5 - *Ph.G.*, pp. 74-75: «Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört».

6 - *Ph.G.*, pp. 1058-1059: «Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er da Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens, und ist *Wissenschaft*». Il termine *Wissenschaft* di cui Hegel qui fa uso, e che viene normalmente tradotto con "scienza", intende esprimere in verità la situazione d'esercizio del sapere in quanto sapere: non, dunque, in senso statico e definito una volta per tutte, un insieme di cose sapute, ma l'atto del sapere nel suo intrinseco darsi in quanto tale. Il concetto di "scienza" – così come comunemente inteso – risulta pertanto tendenzialmente fuorviante.

7 - Cfr. *Enzyklopädie*, rispettivamente § 82 e §§ 281-285.

tenere che nei testi cui abbiamo fatto riferimento prevalga decisamente un significato metaforico.

Si tratta infatti, nell'intenzione di Hegel, d'indicare quello spazio o situazione d'esercizio dell'autocoscienza che come tale è il presupposto e requisito del vero sapere come sapere del vero. In questo senso va decifrato l'innegabile riferimento, implicito in queste pagine, alla variegata ma persistente tradizione di pensiero che in proposito sta alle spalle di Hegel e che egli certamente ha ben presente. Dei "quattro elementi" della φύσις parlano già Anassimene ed Empedocle e tale dottrina diventa presto tradizionale, sino a quando Platone[8] contempla l'esistenza accanto ad essi dell'«etere», che Aristotele, nel *De Coelo*, descrive come quel quinto elemento costituente la "materia" delle sfere celesti che – a differenza degli altri quattro elementi – è eterno, immutabile, senza peso e trasparente[9].

Tra fisica – nel significato classico del termine – e meta-fisica, e al di là del significato simbolico che lo identifica con il Divino che dimora nei cieli e insieme riempie quale *anima mundi,* di plotiniana memoria, la terra tutt'intera – come nella nota composizione poetica di Hölderlin[10] –, la nozione di «etere» persevera sino a giungere alla filosofia di René Descartes e alla visione cosmologica di Isaac Newton, e oltre; mentre se ne impadroniscono, proprio per il suo significato indefinito e fluttuante tra il divino e il terreste e la sua figura di *medium* trasparente e universale (la «quint'essenza»), il sempre risorgente esoterismo ed ermetismo rinascimentale e poi moderno.

In Hegel, è chiaro che questa pluriforme convergenza di significati propizia la plasticità di una metafora che ben si presta a indicare quell'«elemento» specifico che costituisce l'apice e il fine del movimento del mondo naturale e dello sviluppo storico della coscienza. Esso, come tale, è senz'altro reale, essendo tutt'altro che una mera astrazione: perché in sé costituito di quella "stoffa" specificamente «spirituale» in cui e da cui, appunto, lo Spirito guadagna l'esistenza per approdare così al sapere.

5.

La cosa assolutamente rilevante è che per Hegel – grazie a questa pregnante metafora, per sé volutamente aperta e ancora non determinata nel suo specifico significato speculativo –, l'«elemento» così evocato, in quanto specifica situazione

8 - Platone, *Fedone*, 31.

9 - Aristotele, *De Coelo*, I, 1-12.

10 - F. Hölderlin, *An den Äther*. tr. it. *Le liriche*, t. 1, ed. in 2 tt. con testo tedesco a fronte, intr. e note a cura di E. Mondruzzato, Adelphi, Milano 1977, pp. 188-191.

d'esistenza dello Spirito, si fa reale, e come tale viene riconosciuto, in grazia dell'avvento della fede cristiana: ovvero – come mostra la sezione della *Fenomenologia* consacrata alla «religione rivelata» – prima con l'evento di Gesù Cristo e poi, per intrinseca e necessaria conseguenza, quello della comunità che, da lui e in lui, si fa luogo d'esperienza dello Spirito in quanto spazio d'esperienza dell'evento di lui morto e risorto.

Non è qui mio intento indagare sul significato di questo del resto ben noto - e senz'altro inderogabile, per una pertinente decifrazione dell'intenzionalità che innerva il sistema - assunto hegeliano[11]: quanto piuttosto sottolineare la coincidenza che per Hegel si dà tra *questa* specifica esperienza e lo specifico accesso all'«elemento» in cui lo Spirito diviene Se stesso e sa Se stesso. Ciò che così entra in gioco è infatti – per dirla con Hegel – una duplice immediatezza (*Unmittelbarkeit*): quella del darsi della trasparenza dello Spirito nell'autocoscienza dell'uomo Gesù e quella dell'estendersi e affermarsi storicamente efficace di tale trasparenza dell'autocoscienza nella comunità che da lui e in lui viene costituita in quanto risorto. L'esperienza cristiana si dà in effetti in quanto esperienza del Cristo risorto nella e come comunità: essendo essa, per usare la puntuale descrizione che Dietrich Bonhoeffer trae dal pensiero di Hegel per forgiarne una formula propriamente teologica: il «*Christus präsens*» che è tutt'uno col «*Christus als Gemeinde existierend*»[12].

Senz'entrare nel merito della distinzione che è senza dubbio necessario teologicamente introdurre, a questo proposito, per articolare con pertinenza la presenza del Cristo risorto nella/come comunità (il «Corpo di Cristo» di cui scrive l'apostolo Paolo) e la mediazione all'immediatezza di tale esperienza che è propiziata in quanto tale dallo Spirito Santo, ciò che in ogni caso emerge dal pensiero di Hegel è l'identificazione nel «*Christus als Gemeinde existierend*» dell'«elemento» o «etere» a partire dal quale ed entro il quale il sapere dell'Essere come sapere della verità infine si dà. La cosa imprescindibile è che ciò si dia – come di fatto si dà – in quanto esperienza dell'immediatezza dello Spirito all'autocoscienza e come autocoscienza. In sintonia con l'effato paolino per cui lo «Spirito attesta al nostro spirito

11 - Mi permetto rinviare, in proposito, ai miei *Il negativo e la Trinità, ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce del cristianesimo,* Città Nuova, Roma 1987, ristampa anastatica con nuova prefazione 2012; *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel,* con prefazione di V. Vitiello, Città Nuova, Roma 2007.

12 - La formula è già presente in *Sanctorum Communio*, l'opera prima di Bonhoeffer (1930), ma viene teoreticamente sviscerata nel suo significato epistemico in quel gioiello di teoresi che è *Akt und Sein* (1931): cfr. *D. Bonhoeffer Werke* (DBW) 1 und 2, e la tr. it. nelle *Opere di D. Bonhoeffer,* 1 e 2, Queriniana, Brescia.

che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo» (Rom 8, 16-17).

L'affermazione paolina, che sviscera lo spessore escatologico – per l'esperienza e per il pensare – dell'evento di Gesù Cristo, è perentoria: è lo Spirito, e solo lo Spirito, che dà testimonianza al nostro spirito della χάρις in grazia della quale siamo resi partecipi di Dio in quanto figli, con ciò appunto diventando eredi di Dio e coeredi di Cristo: dove il genitivo, evidentemente, è tanto soggettivo quanto oggettivo, essendo Dio, in Cristo, tanto il soggetto che ci fa eredi quanto l'oggetto dell'eredità. Per cui è su questo fondamento, e su questo fondamento soltanto, che lo stesso Paolo – nella prima ai Corinzi –, affermato che «τὸ Πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ (lo Spirito conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio)», può attestare: «ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato)», in quanto resi appunto partecipi per grazia del «νοῦς di Cristo» (2,10.12.16). Infatti – ribadisce più oltre l'Apostolo – «ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν Πνεῦμά ἐστιν (chi si unisce al Signore è [con lui] un solo Spirito)» (6,17).

Hegel, con tutta probabilità, non intende precisamente la stessa cosa di Paolo: eppure, non è proprio questo il dato «genuinamente teologico» verso cui egli attira la nostra attenzione?

6.

Ma occorre compiere un ulteriore passo. Perché di *esperienza* qui si tratta: nella fede, certo, ma in quanto essa è percezione vitale e performativa dell'evento dell'autocomunicazione di Dio in Cristo mediante lo Spirito. Questo è il punto. Non si tratta soltanto di rappresentazione (*Vorstellung*) religiosa: e cioè della posizione di una oggettività di fronte alla quale la coscienza riconosce il darsi di Dio in quanto determinante la verità di sé in Lui, ma senz'ancora percepirne – e pertanto neppure saperne - immediatamente la verità. Il transito dalla *Vorstellung* al *Begriff* chiede appunto che si guadagni l'immediatezza dell'autocoscienza della propria identificazione con/nello Spirito, perché di qui si squaderni in libertà la forma del sapere in quanto sapere. E in questo Hegel ha più che ragione: si tratta infatti, a ben vedere, di ciò che urge alla coscienza nel tempo moderno, sul fondamento – e ciò è irrinunciabile – dell'evento di Gesù Cristo e della fede della comunità.

L'urgenza, di più in più ineludibile, del transito dalla semplice accettazione di un insieme di verità formulate dogmaticamente a una percezione immediata del darsi stesso di Dio – in Cristo, mediante lo Spirito – attraverso di esse, è interpretato, a partire dal cuore del Medioevo per imporsi infine nella modernità, dall'istanza che

si esprime nella mistica. Non la mistica nel senso dionisiano del termine, come approdo all'ineffabilità dell'unione col Divino, ma appunto come quel tale transito a uno stadio ulteriore d'esercizio dell'esperienza e dell'intelligenza della fede che dalla fede stessa è per sé propiziato. Il discorso è certamente complesso e chiede un'attenta verifica e una pertinente articolazione, che non è certo qui possibile produrre. Ma – pur in una diversità anche assai accentuata di declinazioni – mi pare indiscutibile che la mistica venga di fatto a costituire questa specifica possibilità per la coscienza cristiana. Basti pensare a Meister Eckhart e Giovanni della Croce, per non fare che due nomi, di assoluto rilievo: se il primo è il rappresentante per antonomasia della mistica "speculativa", il secondo a ragione viene riconosciuto dalla Chiesa cattolica come il Dottore Mistico per eccellenza.

Ciò che urge alla coscienza cristiana, in effetti, è proprio questo: l'immediatezza della presenza allo spirito umano dell'attestazione dello Spirito di Dio, per riprendere l'affermazione di Paolo. Giovanni della Croce, ad esempio, lo esprime attraverso l'esigenza di passare dall'argento della dottrina all'oro della visione faccia a faccia di Dio in Cristo[13]. Non è la stessa cosa in Hegel, è ovvio: ma l'istanza, in fondo in fondo, è la stessa. Non avrà a dire un giorno Hegel, dialogando con Franz von Baader a proposito di Meister Eckhart: «*Da haben wir ja was wir wollen*»?[14]

7.

Esigenza d'immediatezza, dunque: quella rilevata dalla mistica, nel senso moderno del termine. Tanto da far dire a C. Jamme che è stato proprio «dalla mistica che Hegel imparò che vi è la possibilità di un'esperienza immediata del Divino (*unmittelbare Erfahrung des Göttlichen*)»[15]. Ma è davvero compatibile l'assunto mistico con l'approccio speculativo di Hegel, anche se egli stesso, trattando ad esempio di Proclo nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* giungerà *expressis verbis* a questa identificazione? non è egli esplicitamente e visceralmente polemico rispetto a ogni forma di *Begeisterung* (l'entusiasmo che può addirittura portare all'isteria) e di *Schwärmerei* (l'esaltazione che può sconfinare nel vaneggiamento della fantasticheria), riprendendo e rafforzando, a fronte del proliferare di simili atteggiamenti nel clima spirituale e culturale del suo tempo, il monito espresso da Kant nel suo *Was heißt: sich im Denken orientieren?* In effetti, sin dalle prime pagine della *Vorrede* Hegel prende le distanze da quell'«esca» offerta

13 - Cfr. *Cantico spirituale*, Strofe 11 e 12.

14 - Cfr. F. von Baader, *Sämtliche Werke*, hrsgb. v. F. Hoffmann, Bd 15, Leipzig 1857, p. 159.

15 - C. Jamme, «*Ein ungelehrtes Buch». Die philosophisce Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, («Hegel-Studies», Beiheft 23) Bonn 1983, p. 131.

dal bello, dal sacro, dall'eterno, dalla religione per suscitare «la voglia di abboccare», così che

> «non il Concetto, ma l'estasi, non la fredda e progressiva necessità della Cosa, ma l'ardente entusiasmo (*Begeisterung*) deve costituire l'atteggiamento in grado di sostenere e diffondere la ricchezza della sostanza»[16].

E anche a proposito della religione rivelata, in quanto essa e solo essa in verità si dà come assoluta, alla fine del percorso della *Fenomenologia*, non stigmatizza forse Hegel quella

> «esaltazione (*Schwärmerei*) che attribuisce tanto alla natura quanto alla storia, tanto al mondo quanto alle rappresentazioni mitiche delle religioni anteriori, un senso intimo diverso da quello che essi, nel loro manifestarsi, offrono immediatamente alla coscienza […]. Si tratta però di un significato preso a prestito, di un vestito che non copre la nudità del fenomeno, e perciò non merita nessuna fede e nessuna venerazione, ma rimane piuttosto la notte fosca e il rapimento estatico proprio della coscienza»[17]?

Ma, appunto, di *Begeisterung* e di *Schwärmerei* si tratta in questi perentori giudizi di Hegel: non di mistica *qua talis*. Lo dimostra[18] il lessico stesso di cui egli fa uso nei testi sopracitati, dove appunto non si trova per sé un riferimento negativo a quella che viene da lui individuata – e sempre più lo sarà - come l'essenza

---

16 - *Ph.G.*, pp. 56-57: «Nicht der Begriff, sonder die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Subastanz sein».

17 - *Ph.G.*, pp. 989-999: «Die Scwärmerei, welche der Natur sowohl, als der Geshichte, wie der Welt so den mytischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen anderrn inner Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewußtsein unmittelbar darbieten […]. Aber diese Bedeutung ist eine geliehene, und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtseins bleibt».

18 - Cfr., tra gli studi più recenti, C. Muratori nel suo documentato ed esaustivo *«Il primo filosofo tedesco». Il misticismo di J. Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Ed. ETS, Pisa 2012: vedi anche la sintetica ma precisa *Prefazione* di A. Illuminati. Da questa rigorosa ricerca risulta acquisita «la distinzione tra due diversi, fondamentali, intendimenti del termine *misticismo* negli scritti hegeliani – ovvero tra un misticismo moderno, a-concettuale e immobile e un misticismo di natura speculativa, dalle radici antiche, razionale ed espressione di interno movimento –» così che «a partire da questa differenziazione è possibile collocare da un lato la critica di Hegel ad un certo tipo di misticismo, e dall'altro il suo profondo interesse per quegli autori che a suo giudizio si esprimono filosoficamente in termini di misticismo speculativo» (*ibid.,* 233). Di qui l'ulteriore questione della determinazione che andrebbe fatta tra ciò che è proprio del misticismo di matrice greca, platonica e neo-platonica, e ciò che è proprio della mistica cristiana *qua talis*.

della mistica autentica, quella che va presa decisamente sul serio dal punto di vista speculativo: tanto da poter affermare, già nella *Fenomenologia,* che «l'elemento mistico non è l'occultamento di un segreto o un' ignoranza, ma consiste in ciò: che il *Sé* si sa uno con l'Essenza, e questa così è rivelata»[19].

Ovviamente, nella *Fenomenologia* tutto questo non è ancora sino in fondo chiarito. Anche se è indubitabile il ricorso a un lessico che rimanda alla mistica già negli *Jugendschriften* (*unio mystica*, *mystisches Objeckt*, *mystische Handlung*); anche se già nei frammenti del periodo jenese è presente il riferimento alla mistica di Jacob Böhme – letta, è chiaro, nella sua evocazione speculativa, a differenza dell'ambiente coevo della sua più diffusa recezione, da cui Hegel prende decisamente le distanze –; e, ancor più, anche se nelle berlinesi *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* il ruolo strategico del primo «*philosophus teutonicus*» – come Hegel lo designa – è infine pienamente riconosciuto, determinando in esse e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* un approccio pienamente positivo a ciò che Hegel intende per mistica, con una risematizzazione di concetti come *Mystizismus, Ekstase* e persino *Begeisterung* e *Scwärmerei*.

8.

È dunque plausibile affermare che, almeno tendenzialmente, Hegel è orientato a individuare in quell'«elemento» o «etere» in cui si produce il *Da-Sein* dello Spirito la mistica, e propriamente la mistica cristiana? Direi di sì: ma tenendo conto di alcune fondamentali chiarificazioni sul significato del concetto di mistica nel contesto di un uso che, se almeno sino a un certo punto si può riconoscere come esplicitamente hegeliano, lo è ancor di più se si bada all'intenzionalità di fondo del suo pensiero come messa a fuoco, appunto, dell'«elemento» o «etere» dal quale e nel quale si dà l'esercizio del sapere in quanto sapere: e cioè in quanto sapere della verità dell'Essere.

La chiarificazione di base, evidentemente, sta nello sceverare con nettezza e definitività dal concetto di mistica così intenzionato non solo ogni forma di *Begeisterung* e *Schwärmerei* nel senso peggiorativo dei termini, ma anche, e forse ancor più, ogni forma di definitiva negazione o annegamento del pensare nella notte oscura dell'ineffabilità. Perché nella mistica di matrice cristiana, quella che per Hegel è propria della religione del tempo moderno (Lutero), ma che è attestata già nei Padri della Chiesa e nel Medioevo, di questo appunto si tratta – tanto che da qui deriva la sua decisiva lotta per divincolarsi dal fascino persi-

19 - *Ph.G.*, pp. 948-949: « Das mystische ist nicth Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenhait, sondern bestehet darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiß, und dieses also geoffenbert ist».

stente del misticismo pre-cristiano, soprattutto di stampo neoplatonico, o meglio di una certa interpretazione in senso semplicemente apofatico della grande lezione di Plotino[20] –: non già negare il pensiero, il νοῦς, direbbe Paolo, ma trasferirlo piuttosto in altra regione dell'essere, quella inaugurata dall'evento di Gesù Cristo. Il che senz'altro chiede il transito, con lui, attraverso la croce/resurrezione della pasqua: il buio della notte e l'alba di luce del nuovo giorno. Qui e allora l'esercizio del pensare è collocato nella nuova situazione determinata dall'autocomunicazione di Dio – e di Dio in quanto Trinità – in Cristo, ove la coscienza, e proprio in ciò, può accedere all'autocoscienza dispiegata di sé nella relazione con e nell'Altro da sé.

Ovviamente, questo transito (pasquale) implica l'inserzione della coscienza in Cristo stesso, nella logica del paolino: «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me)» (Gal 2,20); il che è tutt'uno con l'inserzione della coscienza nel Corpo di Cristo in cui si accede alla κοινωνία τοῦ Πνεύματος, che è comunione nello Spirito degli spiriti che accende l'occhio dello spirito a penetrare, nello Spirito, τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ (1Cor 2,10).

9.

Lo sviluppo della coscienza cristiana, in indissolubile correlazione di *pólemos* con la filosofia di matrice greca, conosce lungo i secoli il guadagno progressivo,

20 - S'impone in proposito, senz'altro, una chiarificazione di fondo, al fine di poter rispondere con pertinenza a una fondamentale domanda: è davvero consapevole Hegel, e fino a quale punto, della originalità della mistica in ambito cristiano rispetto alla mistica in ambito greco-ellenistico? Da un lato, sembrerebbe di sì: e precisamente a motivo della focalizzazione del suo pensare sul *novum* decisivo dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato speculativo, tanto che senza questo presupposto e requisito non si dà per Hegel il sapere in quanto sapere. Ma dall'altro, resta un'ambiguità – che del resto non è assente nella tradizione cristiana stessa nei confronti dell'esperienza e dell'intelligenza mistica –: il *novum* della mistica cristiana è infatti letto e interpretato, tendenzialmente, alla luce della forma di mistica (in senso generale) che Hegel, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* vede dispiegarsi dal *Parmenide* di Platone a Plotino e soprattutto a Proclo. La questione, dunque, è quella d'istituire un raffronto criticamente avvertito e speculativamente pertinente tra questi due filoni della mistica per discernere anche il significato del loro incontro. Ora, a mio modo di vedere, la mistica cristiana, nella modernità si emancipa progressivamente e decisamente da quella classica: e proprio a motivo di una più consapevole fedeltà all'evento di Gesù Cristo. E questo, per certi versi, è ciò che Hegel coglie in quella forma assai peculiare di misticismo che è il pensiero di Böhme, ma non riuscendogli – con ciò che Böhme gli offriva e con la *Denkform* speculativa attraverso la quale egli ormai lo leggeva – di intenzionare il *novum* che stava emergendo alla coscienza a partire dall'esperienza mistica vissuta in-Cristo. Sulla vicenda della mistica in ambito cristiano, ho cercato di offrire una griglia d'interpretazione in *La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi*, in A. Clemenzia - A. Ziino (edd.), *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017, pp. 11-31.

costoso e gioioso, di quest'esperienza e di quest'intelligenza del *novum* onto-logico escatologicamente prodotto dall'evento di Gesù Cristo. La modernità – sulla base, come tale certo imprescindibile, dell'epoca dei Padri della Chiesa e poi del grande Medioevo – rappresenta il progressivo palesarsi della sfida rappresentata da questo transito che è cruciale in quanto tutto concentrato, e insieme squadernato, nella Croce di Cristo. Ed è questo, a mio giudizio, ciò che di «autenticamente teologico» ci provoca a pensare – in teologia e in filosofia, nel dialogo ormai ineludibile tra le due – il pensiero di Hegel. Senza più possibilità di dilazione o alternativa. Pena la caduta nella notte non più dell'ineffabilità mistica ma del nichilismo – popolato dai fantasmi inquietanti del non senso, della disperazione, dell'asservimento alla logica spietata della tecnocrazia.

Hegel ha individuato il nodo. Non gli è riuscito di scioglierlo dall'ambiguità distorcente della *Denkform* che egli stesso ha apparecchiato per esprimerlo. Con tutta probabilità, anche perché l'«elemento» o «etere» di cui ha eseguito la fenomenologia era limitato alla tradizione mistica di cui aveva conoscenza: da Proclo a Eckhart a Böhme, soprattutto. Tagliando così fuori fatalmente dal suo raggio d'interesse il filone mistico più importante nel suo sviluppo progrediente del cristianesimo occidentale, che tra l'altro Hegel dice di apprezzare in alcuni almeno dei suoi rappresentanti, come Anselmo d'Aosta ed Eckhart: quello che – a dispetto dell'apparenza – si dispiega nel suo schietto portato speculativo da Agostino d'Ippona ed Anselmo a Tommaso d'Aquino ed Eckhart a Bonaventura da Bagnoregio sino a Giovanni della Croce[21], i quali tutti, a loro modo, ma con intensità crescente, mettono a fuoco l'ineludibilità del transito cui è votato il pensare in-Cristo; e quello, perseverante e ancor più pneumatico, del cristianesimo orientale: che dai Padri Cappadoci giunge attraverso Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno a Simeone il Nuovo Teologo.

Sì che, per dar ragione di ciò che di genuinamente teologico resta da pensare provocati dal pensiero di Hegel, occorre affrontare il percorso di *questa* nuova *Fenomenologia*. E, di qui, compiere il transito.

---

21 - Come risulta anche solo dal tracciato questa "genealogia", mi discosto dall'interpretazione di H.U. von Balthasar che – anche sulla base di G. Siewerth – denuncia una linea di sviluppo quasi necessaria dal misticismo di Eckhart al pensiero di Hegel, per sé in insanabile contrasto con la tradizione agostiniano-tomasiana (cfr. *Herrlichkeit: III. Im Raum der Metaphysik,* Johannes Verlag, Eisiedeln 1965; tr. it., Jaca Book, Milano 1971, pp. 37-52), trovandomi invece in sintonia con la lettura – ad esempio del rapporto tra Tommaso ed Eckhart – proposta da B. Welte (cfr. *Gesammelte Schriften* II/1, a cura di M. Enders, Herder, Freiburg i.B. 2007).

10.

Se la fenomenologia, infatti, connota l'adeguato accesso al darsi della Rivelazione di Dio come tale – in quanto la coscienza è da essa interpellata e tale la riconosce nell'ac-cogliere il suo dar-Si come il dar-Si di Dio in Cristo mediante il suo Spirito, cui corrisponde il reciproco suo dar-si di ritorno in cui gratuitamente a sé perviene – è evidente che nell'evento stesso del suo proporsi la fenomenologia risulta trinitariamente configurata: e non solo, astrattamente, nell'Oggetto assoluto che intenziona, ma nell'evento in cui il soggetto che l'esercita è come tale istituito dal farsi presente a e in esso di Dio stesso quale Soggetto trinitario della comunicazione di Sé in Sé e all'altro da Sé.

La questione che viene così posta, e che va ulteriormente focalizzata per essere debitamente eseguita, concerne l'ambito d'esercizio di una tale fenomenologia: quale ha da essere, a tutti gli effetti, l'esperienza della coscienza in cui si dischiude come evento il dar-Si trinitario di Dio quale *locus* (l'«elemento» o «etere» di cui genialmente parla Hegel) del costituir-si trinitario dell'auto-coscienza in intrinseca, libera co-relazione a tale avvento? Agostino d'Ippona nel *De Trinitate*, in particolare nei libri da VI a VIIII, ha forse per primo individuato "teologicamente" tale *locus*. Il quale, detto in soldoni, non è soltanto l'auto-determinarsi della singola coscienza in co-relazione con l'evento del dar-Si trinitario della Rivelazione, ma è la reciprocità delle coscienze istituita nell'atto stesso di tale dar-Si e che, in quanto tale, costituisce a un tempo il frutto "perfetto" (τέλειος, nel linguaggio della prima lettera di Giovanni) e l'accesso adeguato al transito non dell'"io" ma, proprio in ciò, del "noi" come spazio d'esistenza vera dell'io, nel luogo trinitario d'istituzione del compimento in Dio stesso dell'autocoscienza di ogni io. *Christus als Gemeinde existierend,* dunque, per dirlo hegelianamente con Bonhoeffer. Non per nulla Hegel, che senza meno sapeva bene il fatto suo, ne intuisce qualcosa tematizzando quel «*gegenseitiges Anerkennen*» in cui lo Spirito accede al suo *Da-Sein* in quanto tale - uno se non "il" vertice fenomenologico della *Fenomenologia*[22]. Fallendone però, in fin dei conti, l'obiettivo in quanto gli viene a mancare la presa in carico del darsi nell'esperienza (l'«elemento» o «etere») di ciò verso cui pure lo spinge l'intuizione: così che non può non risultare intrinsecamente falsato l'accesso al sapere dell'Essere[23].

---

22 - Cfr. *Ph.G.,* pp. 888-891: «Das Wort der Versöhnung ist der *daseinde* Geist, der das reine Wissen seiner Selbst als *allgemeinen* Wesen in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist».

23 - Il tallone d'Achille dell'impianto speculativo che in ciò ritrova la sua *Denkform* si palesa nel fatto che tale *Da-Sein* del *Geist* è letto fenomenologicamente e ontologicamente interpretato come «das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs», a partire dal quale e nel quale «der erschienende Gott mitten

In effetti, è solo nell'esperienza mistica in quanto espressione dell'evento di Gesù Cristo nello Spirito Santo – per tornare a Giovanni della Croce – che l'argento della dottrina cristiana apre la via all'avvento dello splendore irradiante dell'oro della Rivelazione trinitaria in atto: oggi, qui, per l'io che ri-trova se stesso in Dio attraverso l'esperienza del noi in Cristo. Così che la verità della Rivelazione, accolta per la fede nella sua formulazione concettuale, propizia e cede infine il passo all'incontro con gli occhi del Cristo – in cui si rivela e si comunica l'*agape* del Padre nello Spirito – che incrociano gli occhi dell'io nella reciprocità dello sguardo in cui l'uno nell'altro si specchia. E così, appunto, si ri-conosce e si ri-trova. Inaugurando una nuova e specifica forma del pensare.

PIERO CODA
Professore ordinario di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@sophiauniversity.org

unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen» (*Ph.G.,* pp. 892-893). È quanto ho cercato di mostrare nelle mie ricerche sul pensiero di Hegel. Il che rende ancor più evidente la necessità di una diversa base fenomenologica per l'istruzione di una più pertinente ontologia: quella base fenomenologica che – come risulta anche da queste pagine – reputo possibile individuare nella mistica cristiana della Trinità.